ابن سينا

الشفاء

الإلهيات

منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي
قم المقدسة - ايران ١٤٠٤ ق

ابن سينا

الشفاء

الإلهيات (١)

راجعه وقدم له

الدكتور ابراهيم مدكور

تحقيق الأستاذين

الأب قنواتى — سعيد زايد

الجمهورية العربية المتحده
وزارة الثقافة والإرشاد القومى
الإقليم الجنوبي
الإدارة العامة للثقافة

بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس

القاهرة
الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية
١٣٨٠ هـ — ١٩٦٠ م

مَنشُورات مكتبة آية الله العُظمىٰ المرعشي النجفي
قم المقدسة ـ ايران ١٤٠٤ ق

الفهـــرس

صفحة

مقدمة للدكتور ابراهيم مدكور ... ... (٣)

(ا) ميتافيزيقى أرسطو ... ... (٤)

(ب) نقله إلى اللغـة العربية ... ... (٥)

(ج) إلهيات ابن سينـا ... ... (٧)

١ — موادها ... ... (٧)

٢ — موضوعهـا ... ... (١٠)

٣ — الجوهر ... ... (١٢)

٤ — المـادة والصورة ... ... (١٣)

٥ — القوة والفعل ... ... (١٤)

٦ — نظرية العلل ... ... (١٦)

٧ — المبدأ الأول ... ... (١٩)

٨ — الصدور ... ... (٢١)

٩ — العنـاية ... ... (٢٣)

(د) الإلهيات فى العـالم العربى ... ... (٢٥)

(هـ) الإلهيات فى العـالم اللاتينى ... ... (٢٧)

المخطوطات التى قام عليها التحقيق ... ... (٣١)—(٣٣)

الإلهيات (١)

المقالة الأولى

صفحة

الفصل الأول — فصل فى ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى لتبين إنيته فى العلوم ٣

« الثانى — فصل فى تحصيل موضوع هذا العلم ١٠

« الثالث — فصل فى منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه ١٧

« الرابع — فصل فى جملة ما يتكلم فيه فى هذا العلم ٢٥

« الخامس — فصل فى الدلالة على الموجود والشىء وأقسامهما الأول ، بما يكون فيه تنبيه على الغرض ٢٩

« السادس — فصل فى ابتداء القول فى الواجب الوجود، والممكن الوجود، وأن الواجب الوجود لا علة له ، وأن الممكن الوجود معلول، وأن الواجب الوجود غير مكافىء لغيره فى الوجود، ولا متعلق بغيره فيه ٣٧

« السابع — فصل فى أن واجب الوجود واحد ٤٣

« الثامن — فصل فى بيان الحق ، والصدق ، والذب عن أول الأقاويل فى المقدمات الحقة ٤٨

المقالة الثانية

الفصل الأول — فصل فى تعريف الجوهر وأقسامه بقول كلى ٥٧

« الثانى — « « تحقيق الجوهر الجسمانى وما يتركب منه ٦١

« الثالث — « « أن المادة الجسمانية لا تتعرى عن الصورة ٧٢

« الرابع — « « تقديم الصورة على المادة فى مرتبة الوجود ٨٠

المقالة الثالثة

صفحة

الفصل الأول — فصل فى الإشارة إلى ما ينبغى أن يبحث عنه من حال المقولات التسع وفى عرضيتها ٩٣
« الثانى — فصل فى الكلام فى الواحد ٩٧
« الثالث — « « تحقيق الواحد والكثير وإبانة أن العدد عرض ... ١٠٤
« الرابع — « « أن المقادير أعراض ١١١
« الخامس — « « تحقيق ماهية العدد ، وتحديد أنواعه ، وبيان أوائله ١١٩
« السادس — « « تقابل الواحد والكثير ١٢٦
« السابع — « « أن الكيفيات أعراض ١٣٤
« الثامن — « « العلم وأنه عرض ١٤٠
« التاسع — « « الكيفيات التى فى الكميات وإثباتها ١٤٥
« العاشر — « « المضاف ١٥٢

المقالة الرابعة

الفصل الأول — فصل فى المتقدم والمتأخر ١٦٣
« الثانى — « « القوة والفعل والقدرة والعجز وإثبات المادة لكل متكون ١٧٠
« الثالث — فصل فى التام والناقص وما فوق التمام ، وفى الكل ، وفى الجميع ١٨٦

المقالة الخامسة

الفصل الأول — فصل فى الأمور العامة وكيفية وجودها ١٩٥
« الثانى — « « كيفية كون الكلية للطبائع الكلية وإتمام القول فى ذلك ، وفى الفرق بين الكل والجزء ، والكلى والجزئى ٢٠٧
« الثالث — فصل فى الفصل بين الجنس والمادة ٢١٣

صفحة

الفصل الرابع — كيفية دخول المعانى الخارجة عن الجنس على طبيعة الجنس ٢٢٠

» الخامس — فى النوع ٢٢٨

» السادس — فصل فى تعريف الفصل وتحقيقه... ... ... ٢٣٠

» السابع — » » تعريف مناسبة الحد والمحدود ٢٣٦

» الثامن — فصل فى الحد ٢٤٣

» التاسع — ففصل فى مناسبة الحد وأجزائه ٢٤٨

الإلهيات (٢)

المقالة السادسة

الفصل الأول — فصل فى أقسام العلل وأحوالها ٢٥٧

» الثانى — فصل فى حل ما يتشكك به على ما يذهب إليه أهل الحق من أن كل علة هى مع معلولها، وتحقيق الكلام فى العلة الفاعلية ٢٦٤

» الثالث — فصل فى مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها ٢٦٨

» الرابع — فصل فى العلل الأخرى العنصرية والصورية والغائية ٢٧٨

» الخامس — فصل فى إثبات الغاية وحل شكوك قيلت فى إبطالها، والفرق بين الغاية وبين الضرورى وتعريف الوجه الذى تتقدم به الغاية على سائر العلل والوجه الذى تتأخر به ٢٨٣

المقالة السابعة

الفصل الأول — فصل فى لواحق الوحدة من الهوية وأقسامها ولواحق الكثرة من الغيرية والخلاف وأصناف التقابل المعروفة ٣٠٣

» الثانى — فصل فى اقتصاص مذاهب الحكماء الأقدمين فى المثل ومبادئ التعليميات والسبب الداعى إلى ذلك وبيان أصل الجهل الذى وقع لهم حتى زاغوا لأجله ٣١٠

» الثالث — فصل فى إبطال القول بالتعليميات والمثل ٣١٧

المقالة الثامنة

صفحة

الفصل الأول — فصل فى تناهى العلل الفاعلية والقابلية... ... ... ٣٢٧

« الثانى — فصل فى شكوك تلزم ما قيل وحلها ٣٣٢

« الثالث — فصل فى إبانة تناهى العلل الغائية والصورية وإثبات المبدأ الأول مطلقا، وفصل القول فى العلة الأولى مطلقا، وفى العلة الأولى مقيدا، وبيان أن ما هو علة أولى مطلقة علة لسائر العلل ٣٤٠

« الرابع — فصل فى الصفات الأولى للمبدأ الواجب الوجود ٣٤٣

« الخامس — « كأنه توكيد وتكرار لما سلف من توحيد واجب الوجود وجميع صفاته السلبية على سبيل الإنتاج ٣٤٩

« السادس — فصل فى أنه تام بل فوق التام، وخير، ومفيد كل شىء بعده، وأنه حق، وأنه عقل محض، ويعقل كل شىء، وكيف ذلك، وكيف يعلم ذاته، وكيف يعلم الكليات، وكيف يعلم الجزئيات، وعلى أى وجه لا يجوز أن يقال يدركها ٣٥٥

« السابع — فصل فى نسبة المعقولات إليه، وفى إيضاح أن صفاته الايجابية والسلبية لا توجب فى ذاته كثرة، وأن له البهاء الأعظم والجلال الأرفع والمجد الغير المتناهى، وفى تفصيل حال اللذة العقلية ٣٦٢

المقالة التاسعة

الفصل الأول — فصل فى صفة فاعلية المبدأ الأول ٣٧٣

« الثانى — فصل فى أن المحرك القريب للسماويات لا طبيعة ولا عقل، بل نفس، والمبدأ الأبعد عقل ٣٨١

« الثالث — فصل فى كيفية صدور الأفعال من المبادئ العالية، ليعلم من ذلك ما يجب أن يعلم من المحركات المفارقة المعقولة بذاتها المعشوقة ٣٩٣

صفحة

الفصل الرابع — فصل فى ترتيب وجود العقل والنفوس السماوية والأجرام العلوية عن المبدأ الأول ٤٠٢

» الخامس — فصل فى حال تكون الاسطقسات عن العلل الأوائل ... ٤١٠

» السادس — فصل فى العناية وبيان وكيفية دخول الشر فى القضاء الإلهى ٤١٤

» السابع — فصل فى المعاد ٤٢٣

المقالة العاشرة

الفصل الأول — فصل فى المبدأ والمعاد ، بقول مجمل ، وفى الإلهامات والمنامات ، والدعوات المستجابة ، والعقوبات السماوية ، وفى أحوال النبوة ، وفى حال أحكام النجوم ٤٣٥

» الثانى — فصل فى إثبات النبوة وكيفية دعوة النبى إلى الله تعالى والمعاد إليه ٤٤١

» الثالث — فصل فى العبادات ومنفعتها فى الدنيا والآخرة... ... ... ٤٤٣

» الرابع — فصل فى عقد المدينة وعقد البيت ، وهو النكاح والسنن الكلية فى ذلك ٤٤٧

» الخامس — فصل فى الخليفة والإمام ووجوب طاعتهما ، والإشارة إلى السياسات والمعاملات والأخلاق ٤٥١

فهرس المصطلحات ٤٥٧

مقـــدمة

للدكتور إبراهيم مدكور

مقدمة

للدكتور ابراهيم مدكور

يدعو المحسوس إلى اللامحسوس، والظاهر إلى الخفى ، والواقعى إلى المثالى . ولم يقنع المرء يوما بالوقوف عند أقرب هذين الطرفين منالا . بل أبى إلا أن يعانق الطرف الآخر، أو يتوهم أنه يفعل . فتفلسف منذ القدم ، واستمر فى فلسفته إلى اليوم،وسيتفلسف دائما . وكانت الفلسفة قديما جماع المعرفة كلها ، فلم يكن ثمة فاصل بينها و بين العلم . ثم أخذت العلوم تستقل شيئا فشيئا ، فتحدد موضوعها ، ورسم منهجها ، ووضعت قوانينها . وظن أنها باستقلالها هذا لن تدع للفلسفة مجالا ، إلا أنها خلّفت وراءها مشاكل لا يقوى علم بعينه على حلها . فإذا كانت قد عرضت للأسباب القريبة والمباشرة، فإنها لم توضح الأسباب البعيدة وغير المباشرة . و إذا كانت قد عنيت بالعلل المادية والفاعلية ، فإنها لم تكشف عن العلل الروحية والغائية . واضطلعت بذلك كله دراسة خاصة ، سميت الفلسفة العامة أو الميتافزيقى .

وقد أضحت الميتافزيقى وكأنها حاجة ماسة وضرورة لازمة، لا مجرد خرافة . يخلقها العلماء بأنفسهم ، ويغذونها بغـذائهم . ومن أخص خصائص الفكر المعاصر أن العلم يختلط فيه بالفلسفة مرة أخرى اختلاطا كبيرا ، فالفلاسفة علماء ، والعلماء فلاسفة . وفى عصر الذرة الذى نعيش فيه يجاوز العلم المـادة إلى ماوراءها ، فيخترق حجب الأثير، و يعيش فى اللامحسوس ، ويبحث عن مدركات ما وراء الحس . ويرى بعض أئمة علم الطبيعة المعاصرين أن حقائق الكون لا يمكن أن تفسر تفسيرا تاما إلا إن قلنا بوجود خالق حكيم ، وبذا انتهى العالم والفيلسوف إلى غاية واحدة ، و إن تعددت مناهجهما واختلفت مبادئهما .

(ا) ميتافزيق أرسطو

ولا نزاع فى أن أرسطو هو أول من وضع دعائم الميتافزيق . حدد موضوعها ، وذهب إلى أن هناك علما يدرس الوجود من حيث هو ، و يرمى إلى معرفة الشيء فى ذاته والعلل الأولى والغائية ، و يسلم بوجود جواهر غير محسوسة . ووقف عليه كتابا من أدق كتبه وأعمقها ،وأجلها وأخطرها ،و يمكن أن يعدّ بحق خاتمة مذهبه .وهوما يسمى "بالميتافزيق". وواضح أن هذا الكتاب يدخل فى مجموعة كتب الخاصة (esotériques) التى كان يتداولها تلاميذه فيما بينهم ، وقد أهداه فعلا لأوديم رئيس المدرسة المشائية من بعده .فلم يكن معدّا للجمهور وعامة القراء . ولذله لم يتسع له الوقت لمراجعته ونشره نشرا منتظما أثناء حياته ، و بقى مجهولا حتى القرن الأول للميلاد[1] .

ومن هنا أثيرت شكوك مختلفة حوله ، فشك فى نسبته إليه ، واختلف فى موضوعه ، بل وفى اسمه ،وساعد على هذه الشكوك أن ديوجين اللائرسى أغفل ذكره فى فهرسه المشهور لمصنفات أرسطو[2] . وفيه قطعا خلط وتناقض ، لأنه لم يكن الكتاب المنتهى المحكم التأليف ، وما أشبهه بالمذكرات أو الرسائل المنفصلة ، وإن التقت فى أغلبها عند هدف واحد. وقد تكون فيه أجزاء ليست من وضع المعلم الأول، وإنما أضافها تلاميذه من بعده متأثرين فيها بروحه ومنهجه . ولكن لا نزاع فى أن غالبيته من صنعه ، وأضحت نسبته إليه بعيدة عن الشك كل البعد ، فأسلوبه واضح فيه ، وكتبه الأخرى تحيل عليه كما يحيل هو عليها[3] . وإذا كان ديوجين قد أهمله ، فإن مؤرخين آخرين أشاروا إليه إشارة صريحة[4] ، وربما كان هـذا الإهمال راجعا إلى أن عنوانه لم يكن واضحا أمامه لكثرة ما أطلق عليه من أسماء . وتعاقب الباحثون فى التاريخ القديم فى الشرح والتعليق عليه ، أمثال : نيقولا الدمشقى ، والاسكندر الأفروديسى ، وثامسطيوس .

---

(١) J. Tricot, *La Métaphysique d'Aristote*, Paris 1940, p. II–III.

(٢) O. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, Paris 1931, p. 33.

(٣) W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1924, V. I, p. XIW.

(٤) Hamoline, *Le Système d'Aristote*. p. 33.

(ب) نقله إلى اللغة العربية

إن كتاب " الميتافزيق " لأرسطو أثر خالد ، وضع فى أثينا ، ثم تدارسه ورثة الثقافة اليونانية من البيزنطيين ، والاسكندريين ،والعرب ،ومسيحى الشرق من نساطرة ويعاقبة ، ومسيحى الغرب ، واستمرت دراسته إلى اليوم .وقد نقل قديما إلى لغات عدة ، كاللاتينية والسريانية والعربية والعبرية . وكان طبيعيا أن يعنى المسلمون بترجمته ، لأن موضوعه يتصل اتصالا وثيقا بدراساتهم الكلامية ،فضلا عن عنايتهم بترجمة مؤلفات أرسطو جميعها. وتضافر على تعريبه عدد غير قليل من المترجمين الممتازين كاسحق بن حنين ، أو المتوسطين كاسطاث [١] ، نقلوه عن السريانية أحيانا وعن اليونانية أحيانا أخرى ، وعلى النحو الذى وصلهم به . ونحن نعلم أنه ينقسم إلى أربع عشرة مقالة مرتبة على حسب حروف الهجاء اليونانية كما يلى : (A,a,B,I ,Δ,E,Z,H,Θ.I,K,Λ,M,N,) ،ويظهر أن العرب لم يصلهم من ذلك إلا اثنتا عشرة مقالة ، فغابت عنهم M,N ، وإن كان ابن النديم يشير إلى أن الأخيرة قد توجد باليونانية بتفسير الاسكندر[٢] ، إلا أن الفارابى وابن رشد يهملانهما معا[٣] . هـذا إلى أنهم عكسوا الترتيب المألوف ، فقدموا الألف الصغرى على الألف الكبرى وخلطوا بينهما نوعا ، وما علّق عليه ابن رشد من الألف الكبرى ليس إلا النصف الأخير من الأصل اليونانى [٤] .

ولم يقفوا عند ترجمة الكتاب وحده ، بل جدّوا فى البحث عن شروحه ، لأنهم أدركوا ما فيه من غموض وتعقيد ،ولم يجدوا منها إلّا شرحين لمقالة اللام ،أحدهما تام لثامسطيوس ، والآخر ناقص للاسكندر الأفروديسى [٥] ، وكم يأسف الفارابى لأن شرح الأخير لكتاب

---

(١) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ليبسيك ١٣٢٠ هـ ، ص ٤١ — ٤٢ .

(٢) ابن النديم ، الفهرست ، القاهرة ١٣٤٨ هـ ، ص ٣٥٢ .

(٣) الفارابى ، فى أغراض الحكيم فى كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف ، ليدن ١٨٩٥ ، ص ٣٨ ؛ ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، بيروت ١٩٤٨ ، ج VII .

(٤) M. Bouyges, *Notice*, Beyrouth 1952, p.XVIII.

(٥) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٥٢ ؛ القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٤١ — ٤٢ .

" ما بعد الطبيعة " كله لم يصل إلى العالم العربى [١] . وقد عنى المسلمون عناية خاصة بمقالة اللام ، فترجموها غير مرة[٢] ، ورحبوا بما وقفوا عليه من شروحها ، وخاصة شرح ثامسطيوس الذى فتح الباب فسيحا أمامهم للتوفيق بين الفلسفة والدين [٣] . ور بما عدّوها عمدة الكتاب جميعه ، لأنها تنصب على البارئ وصفاته الذى يعتبر الموضوع الأساسى للميتافزيق ، وبذا يصبح ما بعد الطبيعة وعلم التوحيد شيئا واحدا [٤] .

وما إن ترجم إلى العربية حتى أخذ مفكروا الإسلام يتدارسونه ويتأثرون به ، وفى رسائل الكندى الفلسفية التى نشرت أخيرا صدى له[٥] ، ولكن نخطئ كل الخطأ إن زعمنا أن هناك صلة مباشرة بينه وبين رسالته المهداة إلى المعتصم والتى عنوانها " فى الفلسفة الأولى"، فهى ليست ترجمة له ولا تلخيصا مطلقا ، ولا تلتقى معه فى موضوعه وإن رددت بعض ماجاء فيه من آراء ونظريات[٦] .

أما الفارابى فقد خلف لنا رسالة دقيقة تبين " أغراض الحكيم فى كل مقالة من كتابه الموسوم بالحروف " ، ويلاحظ فيها بحق أن هدف الكتاب وموضوعه غير واضحين[٧] ، لذلك يستعرض مقالاته مقالة مقالة ، ملخصا ما اشتملت عليه[٨] . وعنده أن مابعد الطبيعة أو العلم الإلهى علم كلى ينظر فى الشىء العام لجميع الموجودات كالوجود ، والوحدة والقوة والفعل ، والمتقدم والمتأخر ، والعلم الكلى أسمى دون نزاع من

---

(١) الفارابى ، فى أغراض الحكيم ، ص ٣٤ .

(٢) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٥٢ .

(٣) عبد الرحمن بدوى ، أرسطو عند العرب ، الجزء الأول ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص (١٩) — (٢٢) .

(٤) الفارابى ، فى أغراض الحكيم ، ص ٣٤ .

(٥) أحمد فؤاد الأهوانى ، كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، القاهرة ١٩٤٨ ؛ محمد عبد الهادى أبو ريده ، رسائل الكندى الفلسفية ، القاهرة ١٩٥٠ .

(٦) المصدر السابق ، ص ٨٠ (١٢) — ٨٠ (١٨) .

(٧) الفارابى ، فى أغراض الحكيم ، ص ٣٤ .

(٨) المصدر السابق ، ص ٣٦ — ٣٨ .

العلوم الجزئية[1] . ويعترف ابن سينا أنه قرأ كتاب " الميتافزيق " لأرسطو غير مرة دون أن يخرج منه بطائل، حتى خيل إليه أنه لا سبيل إلى فهمه ، وما إن وقعت فى يديه رسالة الفارابى هذه حتى انجلى المبهم ، وكشف الغامض [2] .

(ج) إلهيات ابن سينا

هى الجملة الأخيرة من جمل " الشفاء " الأربع ، وتنصب أولا وبالذات على الفلسفة الأولى ، وإن كانت تعالج بجانبها شيئا من السياسة والأخلاق . وقد عوّل ابن سينا فيها كثيرا على " ميتافزيق " أرسطو ، ولكنها دون نزاع أدق ترتيبا ، وأكثر انسجاما ، وأوضح هدفا ، وأجلى عبارة . هذا إلى أنها لم تقف عند آراء أرسطو وحدها ، بل ضمت إليها آراء أخرى تتعارض معها كل المعارضة ، وعرضت لمشاكل إسلامية كالإمامة والنبوة ، وما كان لفيلسوف اليونان أن يلمّ بها . ومرت سريعا على التسلسل التاريخى للآراء والنظريات الذى عنى به أرسطو عناية خاصة ، ووقف عنده فى أكثر من مقالة ، وسنلق نظرة سريعة على أهم ما جاء فى " الإلهيات " .

١ — موادها :

تقع " الإلهيات " فى عشر مقالات متفاوتة الحجم والأهمية ، وقد شئنا أن نخرجها فى مجلدين تيسيرا للتداول ، وفى كل مجلد خمس مقالات . والمقالة الأولى أشبه ما يكون بمقدمة عامة تحدد موضوع البحث ، وتبين الأسماء التى أطلقت عليه ، والصلة بينه وبين العلوم الأخرى ، وتوضح منزلته ومنفعته [3] . وفيها شىء مما جاء فى A, α, Γ ، وإن اختلفت عنها اختلافا بيّنا .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٣٥ — ٣٦ ؛ الفارابى ، إحصاء العلوم (تحقيق الدكتور عثمان أمين) ، القاهرة ١٩٤٩ ، ص ٩٩ — ١٠١ .

(٢) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٤١٥ — ٤١٦ .

(٣) ابن سينا ، الإلهيات ، القاهرة ١٩٦٠ ، ج ١ ، ص ٣ — ٥٤ .

ويقف ابن سينا المقالة الثانية على الجوهر ، فيعرّفه ، ويبين أقسامه ، وخصائص كل قسم ، والارتباط بين المادة والصورة[1]. وهى بهذا تلتقى نوعا ما مع ماجاء فى Z ، H ، وإن التزمت طريقة عرض أوضح ، وسلمت من التكرار الملحوظ فى "ميتافزيق" أرسطو .

وتنصب المقالة الثالثة على نظرية المقولات ، فتشرح الواحد والكثير ، والكم والكيف ، وتعنى خاصة ببيان أن العدد كم ، وأن العلم عرض[2] ، إلى غير ذلك من المسائل التى وردت فى مقالتى Γ ، I ، ومرت بنا فى كتاب " المقولات " من منطق "الشفاء"[3].
وتعد هذه المقالة ، مع المقالتين الخامسة والتاسعة ، من أطول أجزاء الكتاب .

والمقالة الرابعة متممة إلى حد ما لسابقتها ، لأنها تعالج التقابل ، فتعرض للمتقدم والمتأخر ، والقوة والفعل ، والتام والناقص[4] . وبذا تلم شعث أمور أثارها أرسطو فى أكثر من مقالة ، مثل Θ ، I .

وتدور المقالة الخامسة حول نظرية الحد ، على نحو ما يلحظ فى Z ، فتفرق بين الكلى والجزئى ، والجنس والنوع ، والفصل والخاصة ، والحد التام والناقص[5] ، وتعيد أمورا سبق لابن سينا أن درسها فى كتاب " البرهان "[6] . وتشرح كيفية وجود الأمور العامة ، فتعرض نظرية الوجود الثلاثى للكليات التى سبق له أن بحثها فى "المدخل"[7] .

فيبدو إذن فى هذا المجلد أن الميتافزيق تختلط بالمنطق ، لأن البحث فى مبادئ الجوهر يقود إلى البحث فى مبادئ البرهان . ولن نقف عند المسائل المنطقية التى سبق

---

(١) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٥٧ — ٨٩
(٢) » » ، ج ١ ، ص ٩٣ — ١٦٠
(٣) ابن سينا ، المقولات ، القاهرة ١٩٥٩
(٤) ابن سينا ، الإلهيات ، ج ١ ، ص ١٦٣ — ١٩١
(٥) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ١٩٥ — ٢٥٢
(٦) ابن سينا ، البرهان ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص ٢٦١ — ٣٢٩
(٧) ابن سينا ، المدخل ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٦٥ — ٧٢

معالجتها فى منطق " الشفاء " ، وسنبرز فقط وجهة نظر ابن سينا فى بعض المشاكل الميتافزيقية كالجوهر ، والمادة ، والصورة .

وللميتافزيقى صلة أيضا بالطبيعيات ، وتبدو هذه الصلة بوضوح فى المجلد الثانى من " الإلهيات " ، فتبحث المقالة السادسة نظرية العلل فى عمق وتفصيل ، بادئة بالعلل الفاعلية ، وواقفة طويلا عند العلل الصورية والغائية[1] ،وقد عرض أرسطو لهذه النظرية فى عدة مقالات ، وخاصة فى H ، ولكن ابن سينا يفصل القول فيها أكثر مما فعل المعلم الأول متأثرا بالشراح السابقين ، ومستعينا بدراساته الطبيعية .

وتعتبر المقالة السابعة أصغر مقالة فى " الإلهيات "[2] ، وهى مقصورة على مناقشة آراء السابقين المعارضين لأرسطو من أفلاطونيين وفيثاغوريين . وبذا وقف ابن سينا بهذا الخلاف المذهبي والتدرج التاريخى عند أضيق حدوده .

أما المقالة الثامنة فموقوفة على المبدأ الأول وصفاته[3] ، وتلتقى التقاء تاما مع مقالة Λ التى تعتبر فى نظر مفكرى الإسلام عمدة الميتافزيقى . ولم يبالوا مطلقا بما يؤخذ عليها من قلة الانسجام أو ضعف الصلة بينها و بين المقالات الأخرى ، ومن أجلها سموا البحث كله بالعلم الإلهى .

وتعالج المقالة التاسعة الصلة بين الله والعالم ، فتكمّل المقالة السابقة ، وتشرح نظرية الصدور[4] ، وهى نظرية أفلوطينية تتعارض مع آراء أرسطو المقررة من القول بقدم العالم وإنكار خلقه . وإذا كان الكون كله صادرا عن الله ، فلا بد لنا أن نبين كيفية دخول الشر فى القضاء الإلهى ، ونشرح نظرية العناية[5] . ويختم ابن سينا هذه المقالة ببحث فى المعاد[6] ، وما كان أجدره أن يؤخره إلى المقالة التالية .

---

(1) ابن سينا ، الإلهيات ، ج ٢ ، ص ٢٥٧ — ٣٠٠ .

(2) المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ٣٠٣ — ٣٢٤ .

(3) » » ، ج ٢ ، ص ٣٢٧ — ٣٧٠ .

(4) » » ، ج ٢ ، ص ٣٩٣ — ٤١٤ .

(5) » » ، ج ٢ ، ص ٤١٤ — ٤٢٣ .

(6) » » ، ج ٢ ، ص ٤٢٣ — ٤٣٢ .

وفى الحق أن المقالة العاشرة والأخيرة تنصب على دراسات دينية ، بل وإسلامية ، فتعرض للوحى والإلهام[1] ، والأولياء والأنبياء والملائكة[2] ، كما تعرض للعبادات ومنفعتها فى الدنيا والآخرة[3] . ثم تنتقل إلى بعض المشاكل الاجتماعية والأخلاقية[4] ، وتعالجها من وجهة نظر الإسلام مبينة شرائط الخليفة والإمام ، وما يجب لهما من طاعة[5] .

٢ — موضوعها :

لكل علم موضوعه الخاص ، وموضوع العلم الإلهى هو الموجود من حيث هو موجود[6] . والبحث عن الموجود يقتضى البحث عن أسبابه القصوى ، عن مسبب الأسباب ومبدأ المبادئ ، عن المفارقات للمادة أصلا[7] . فموضوعه أشرف الموضوعات ، وهو بهذا أشرف العلوم ، بل إن العلوم كلها تعتمد عليه ، وتستمد منه يقينها وقوتها[8] ، وهو يلتقى معها فى أنه يحصّل كمال النفس الإنسانية ، ويهيئها للسعادة الأخروية .

وقد أطلقوا عليه اسم " الفلسفة الأولى " ، لأنه العلم بأول الأمور فى الوجود ، وأول الأمور فى العموم . ويسمونه " الحكمة " ، لأنه أفضل علم بأفضل معلوم ، أفضل علم لأنه علم اليقين ، وأفضل معلوم لأنه ينصب على البارئ جل شأنه والأسباب التى من بعده . ويسمونه كذلك " العلم الالهى " ، لأنه معرفة الله ومعرفة الأمور المفارقة للمادة فى الحد والوجود[9] . ويسمونه أخيرا " ما بعد الطبيعة " ، وليس المراد بالطبيعة هنا القوة التى هى مَبدأ الحركة والسكون ، بل يراد بها جملة الأشياء الحادثة عن المادة الجسمانية بما فيها

---

(١) المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ٤٣٥ — ٤٤١ .
(٢) » » ، ج ٢ ، ص ٤٤١ — ٤٤٣ .
(٣) » » ، ج ٢ ، ص ٤٤٣ — ٤٤٦ .
(٤) » » ، ج ٢ ، ص ٤٤٧ — ٤٥١ .
(٥) » » ، ج ٢ ، ص ٤٥١ — ٤٥٥ .
(٦) » » ، ج ١ ، ص ١٠ — ١٢ .
(٧) » » ، ج ١ ، ص ٤ — ٦ .
(٨) » » ، ج ١ ، ص ١٧ — ١٨ .
(٩) » » ، ج ١ ، ص ١٥ .

من قوى وأعراض[1] ، وربما يكون ابن سينا أميل إلى تعديل هذه التسمية وجعلها " ما قبل الطبيعة "[2] .

وهو بهذا كله يشير إلى مشكلة تاريخية ، وإن لم يقف عندها طويلا ، ونعنى بها هل وضع أرسطو اسما لكتابه الذى يعرف اليوم باسم " الميتافزيق " ؟ ومن الثابت أنه أطلق على المادة الواردة فيه اسم " الفلسفة الأولى " ، أما التسميات الأخرى فمتأخرة عنه ، " ككتاب الحروف " ، أخذا بالرموز التى استعملها أرسطو للدلالة على مقالاته . وقد عرفت هذه التسمية فى العالم العربى ، ورددها الفارابى ، ولكن لم يكن حظها هنا بأعظم منه فى العالم اللاتينى . وأطلق عليه أيضا اسم " الميتافزيق " ، وهى تسمية نجدها لأول مرة عند نيقولا الدمشقى ، وقد أخذها عن أندرونيقوس الذى لاحظ فيها الترتيب المكانى لكتب أرسطو كما قرر الاسكندر الأفروديسى ، لا الدلالة الموضوعية للبحث كما ذهب سمبليقوس[3] .

ويوم أن ترجم العرب هذه التسمية Μετὰ τὰ φυσικα خلّطوا فيها ، فقالوا " ما دون الطبيعة " ، و"ما فوق الطبيعة"[4] ، ثم عدلوا عنهما وقالوا "ما بعد الطبيعة" . واستقر هذا الاسم برغم ما شاء ابن سينا أن يدخله عليه من تعديل ، وزاده استقرارا استعمال ابن رشد له فى شروحه الطويلة والمختصرة .

ويعتبر الفارابى أول فلاسفة الإسلام الذين أبرزوا الجانب الأنتولوجى فى الدراسات الميتافزيقية ، معتمدا فى ذلك على أرسطو نفسه ، فإن مقالة اللام دراسة أنتولوجية واضحة. وقد جاراه ابن سينا ،وأطلق على الميتافزيق عامة اسم "الإلهيات"،وفى هذا الإطلاق ضرب من التوسع والتغليب ، وبالتالى إهمال لأجزاء هامة من الفلسفة الأولى . وكأنما شاء

(1) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٢١ .

(2) » » ، ج ١ ، ص ٢٢ .

(3) Ross, *Aristotle's Metaphysics*, t. I, p. XXXII; Hamelin, *ouvr. cit*, p. 83.

(4) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، كنجسبرج ١٨٨٤ ، ج ١ ، ص ٢٠٤ ؛ أحمد فؤاد الأهوانى ، كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، القاهرة ١٩٤٨ ، ص ٥٧ — ٦١ .

ابن سينا وأستاذه أن يعارضا فى غير جدوى " علم الكلام " الذى استمسكت به الفرق والمدارس المعاصرة ، وآثرت المدارس الإسلامية المتأخرة "علم العقائد" أو "علم التوحيد"، أو " ما بعد الطبيعة " إن نحت منحى فلسفيا خالصا .

لم يعرض ابن سينا مطلقا فى " إلهياته " لنسبة " كتاب الميتافزيق " إلى أرسطو ، تلك النسبة التى كانت موضع أخذ ورد، لم يعرض لها لأنه لم يعن كثيرا بالأصول التاريخية، هذا إلى أنه لم يخامره أى شك فى صحتها .

٣ — الجوهر :

إذا كان موضوع الميتافزيق هو الموجود ، فإن الجوهر يعد من أهم أبوابها ، لأنه أساس الموجودات ، يوجد بنفسه ولا يقوّم بغيره . يقوّم العرض ولا يتقوّم به ، ويسبق الأعراض كلها فى الوجود[١] . والجواهر جسمية وغير جسمية، والجوهر الجسمانى ما كان ذا كيفيات ثابتة ، أو ما اتسم بصورة معينة[٢] . والجواهر غير الجسمية إما جزء جسم كالمادة والصورة ، أو مفارقة للجسم مطلقا كالنفس والعقل[٣] . وبقدر ما يتوسع ابن سينا هنا فى الجواهر الجسمية وأجزاء الجسم ، يهمل تماما الجواهر المفارقة ، وكأنما يؤخرها إلى المقالتين الثامنة والتاسعة حيث يعرض للمبدأ الأول والعقول والنفوس الفلكية.

ولسنا فى حاجة أن نشير إلى أنه يردد أفكارا أرسطية، وإن كان يهمل الجواهر الثانية التى يراها ألصق بالمنطق منها بالميتافزيق . والواقع أن فكرة الجوهر عند أرسطو لا تخلو من تناقض ، فالجوهر الحقيق عنده هو المفرد ، ما يُحس وما يُرى ، وما لا يوجد فى موضوع بحال[٤] . ثم هو فى الوقت نفسه صورة مجردة صالحة لأن تصدق على موجودات أخرى ، وهذه الصورة أقرب ما يكون إلى المثل الأفلاطونية . وليس بيسير أن نقول

---

(١) ابن سينا ، الإلهيات ، ج ١ ، ص ٥٧ — ٥٨ .

(٢) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٦٠ — ٦٣ .

(٣) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٦٠ .

(٤) Aristote, *Metaph.* Z. 3.

بجوهر يكون تارة مفردا ، وأخرى صورة مجردة . وقد شاء ابن سينا أن يخرج من هذا المأزق بالتعويل على قسمة الجواهر إلى جسمية ومفارقة، وطبيعة كل من النوعين تختلف عن الأخرى تمام الاختلاف ، وليس بينها من جامع إلا أن كلا منهما يقوم بنفسه ،وهذا جامع منطقي أكثر منه ميتافزيقي . والجواهر المفارقة التي يعتد بها ابن سينا الاعتداد كله تقربه من الأفلاطونية بقدر ما تبعده عن الأرسطية .

٤ــ المادة والصورة :

يتكون كل جوهر جسمي من مادة وصورة ، ولا يمكن أن توجد إحداهما بالفعل بمعزل عن الأخرى[١]. ذلك لأن الوجود ثمرة تلاقيهما ، وما المادة إلا استعداد وتهيؤ للقبول ووجود بالقوة ، والصورة تحصيل وتحقيق بالفعل[٢] . وإذن لا وجود للمادة الجسمية إلا بوجود الصورة ، ولا وجود للصورة الجسمية إلا بوجود المادة[٣] . فهما متلازمتان ،وتوهم مادة جسمية بمعزل عن الصورة خروج بها من عالم الوجود الفعلي[٤] . ومع هذا ليست المادة والصورة من مقولة المضاف بحيث لا يعقل أحدهما إلا بالقياس إلى الآخر، إذ أنا نعقل كثيرا من الصور الجسمية ، ويعز علينا أن نثبت لها مادة[٥].

غير أن الصور ليست كلها جسمية،فهناك صور مفارقة للمادة لا تتصل بها مطلقا[٦]. والصورة المادية نفسها أقدم من وجود المادة الجسمية ، يمنحها " واهب الصور " ، فيتم الوجود[٧] . ولا يسترسل ابن سينا في هذا هنا ، ملاحظا أنه سيعرض له على شكل أظهر في مواضع أخرى[٨] .

---

(١) ابن سينا ، الإلهيات ، ج ١ ، ص ٧٢ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٧٤ .

(٣) » » ، ص ٧٩ .

(٤) » » ، ص ٧٧ .

(٥) » » ، ص ٨٠ .

(٦) » » ، ص ٨٧ — ٨٨ .

(٧) » » ، ص ٨٩ .

(٨) » » .

وهو بهــذا يفترق على كل حال عن أرسطو ، فبينما يقول الأخير بالمــادة والصورة ليفسر التغير فى عالم قديم أزلى ، إذا بالأول يستخدم الفرض نفسه ليفسر الخلق الذى جاء به القرآن . وما الوجود إلا اتصال المــادة بصورتها ، والعدم انفصالهــا عنها . والصور موجودة أزلا فى العقل الفعّال الذى يعطيها فيتحقق الـكون ، ويسلبها فيحدث الفساد[1] . وبذا نخرج من غموض المــادة الأرسطية إلى هيولى وعناصر أزلية ، يشكلها ويصورها العقل الفعّال على مقتضى الحكمة .

وكانت فكرة الخلق هــذه من بين الأفكار التى قربت ابن سينا من فلسفة القرون الوسطى المسيحية ، لأنها ترمى إلى التوفيق بين الدين والفلسفة . ومع هذا لم ترض كثيرين فى الشرق والغرب ، لأن هذا الخلق الأزلى يكاد يكون صوريا ، ولا يدع للبارئ المبدع مجالا يعتد به .

وفى مقابلة ابن سينا بين المــادة والصورة مقابلة واضحة ما أثار مشكلة مبدأ الفردية (Principe d'individuation) ، تلك المشكلة المدرسية الخالصة . هل أساس فردية الموجود وتشخصه مادته أو صورته ؟ لعل ابن سينا أميل — برغم مازعمه جيوم دوفرنى — إلى القول مع دونس اسكوت بأنه الصورة ، فى حين أن القديس توماس يقول بالمــادة . ومهما يكن من أمر فهذه المشكلة لم تستوقف فلاسفة الإسلام بقدر ما استوقفت فلاسفة الغرب .

٥ — القوة والفعل :

تطلق القوة على مقدرة الحيوان على الحركة وإحداث أفعال مختلفة ، وهى بهذا فاعلية . وتطلق أيضا على مدى تحمله ومقاومته إذا ما اشتد عليــه العمل أو أصيب بأذى بحيث لا ينفعل ، فهى انفعالية[2] . وفى كلتا الحالين قد تكون مجرد استعداد وتهيؤ ، فتصبح مبدأ تغير ووسيلة للانتقال من حال إلى أخرى[3] . والقوى نطقية تستلزم عقلا وتخيلا

(١) المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ٤١٠ — ٤١٤ .
(٢) » » ، ج ١ ، ص ١٧٠ .
(٣) » » ، ج ١ ، ص ١٧١ .

كالمفكرة والمتخيلة لدى الإنسان ، وغير نطقية لا إرادة فيها ولا اختيار ، ومن أمثلتها الطبيعة التي تعتبر قوة بأوسع معنى[1] . ومن القوى ما هو قريب ينتقل إلى الفعل فورا ، وما هو بعيد يتم انتقاله في مرحلة طويلة[2] . ومنها ما هو بالطبع والفطرة ، ومنها ما يكتسب بالعادة والصناعة[3] .

ومن الفلاسفة من يزعم أن القوة لا توجد إلا متى وجد الفعل ، فالقاعد ليس في جبلته أن يقوم ما لم يقم ، والخشب ليس من شأنه أن يصنع بابا ما لم يصنع . وهذا زعم خاطئ ، ومؤداه استحالة الوجود ، لأن كل حادث — قبل كونه — لابد أن يكون ممكن الوجود ، وإلا امتنع وجوده . وهذا الإمكان وجود بالقوة ، وتهيؤ للوجود بالفعل[4] . وفي شيء من التهكم يلاحظ ابن سينا أن هذا الزعم يؤدي بأصحابه إلى العمى ، لأنهم إن فقدوا الإبصار بالقوة فلن يروا إلا مرة واحدة بالفعل ، ثم لا يرون بعدها شيئا[5] .

وهو في هذا يناقش ، على نحو ما صنع أرسطو ، رجال المدرسة الميغارية ، وإن لم يصرح باسمهم ، وكل ما يشير إليه أنهم جماعة عاصروا أرسطو وعاشوا بعده[6] . ثم يذكر اسما غريبا هو "غاريقو"[7] ، وأغلب الظن أنه تعريب محرف لكلمة Μεγαρικοι وقع فيه المترجمون الأول ، فانا نجد الكلمة نفسها في النص العربي لترجمة " الميتافزيق " الذي علق عليه ابن رشد[8] ، وكثيرا ما خلط هؤلاء المترجمون في الأسماء اليونانية حين عربوها .

والقوة والفعل متقابلان : الأولى نقص والثاني كمال ، وإذا كان العالم الأرضي يخالطه الشر فما ذاك إلا لأنه عالم القوة . أما العالم السماوي فعالم الفعل الدائم ، ولا سبيل

(1) المصدر السابق ، ص ١٧٣ — ١٧٤ .
(2) » » ، ص ١٧٥ .
(3) » » ، ص ١٧٦ .
(4) » » ، ص ١٧٨ — ١٨٢ .
(5) » » ، ص ١٧٧ .
(6) » » ، ص ١٧٦ .
(7) » » .
(8) ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، تحقيق بويج ، بيروت ١٩٥٢ ، ج ٣ ص ٢٢٢٤ .

للشر إليه[1] . والفعل سابق على القوة عقلا لأنها تستلزمه فى التصور ، وسابق عليها واقعا لأنها تستلزمه فى الوجود ولا تتحول بدونه . و باختصار ما هو بالفعل أزلى أبدى ، وما هو بالقوة حادث ولا بقاء له .

وواضح أن هذا الفصل يلتقى تمام الالتقاء مع مقالة Θ من " الميتافزيق " . و يبدو منه أن ابن سينا فهم فكرة القوة والفعل الأرسطية على وجهها ، وتبين أنها ترمى هى الأخرى إلى تفسير التغير ، كفكرة المادة والصورة . والجديد فيها أنها تتفادى الطفرة والانتقال المفاجئ ، فالتغير عند ابن سينا وأرسطو يسير سيرا مطردا من طرف إلى آخر ، من مجرد استعداد إلى تحقق بالفعل ، والبنّاء لا يبنى إلا أن كان عنده استعداد للبناء ، والوجود ليس إلّا خروجا من عالم القوة إلى عالم الفعل . غير أن ابن سينا يبرز الجانب العلوى لفكرة الفعل ، ويربطها أكثر من الفيلسوف اليونانى بعالم السموات ، عالم الأزلية والأبدية ، وهذا يتسق مع نظام الكون الذى تصوّره .

٦ — نظرية العلل :

وقف عليها ابن سينا مقالة بأكملها ، وعرضها فى وضـوح وترتيب ملحوظين . وإذا كان قد أخذ فيها عن أرسطو ، فإنه أضاف إليه مادة جديدة ، وفصّل القول فيها بدرجة لا تلحظ لدى المعلم الأول . ونحا بهـا منحى يتفق مع الأهداف الرئيسية لمذهبه ، فبرزت لديه الفاعلية إلى جانب الصورية ، وطغت الغائية على الآلية .

وعنده أن العلل أربعة : عنصر أو مادة ، وصورة ، وفاعل ، وغاية . ويراد بالعنصرية أو المادية جزء من قوام الشىء هو ما يكون بالقوة ، و بالصورة جزء من قوام الشىء هو مايكون بالفعل ، و بالفاعلية مايفيد وجودا مباينا لذاته ، و بالغائية مايحصل من أجلها وجود مباين لها[2] . ولا يمكن أن تكون العلل إلا أربعا ، لأن السبب إما أن يكون داخلا فى قوام المسبب وجزءا من وجوده ، أولا . فإن كان داخلا فى قوامه فهو مايحقق وجوده بالقوة ،

---

[1] ابن سينا ، الإلهيات ، ج ١ ، ص ١٨٤ — ١٨٥ .

[2] المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ٢٥٧ .

أوتلك هى الهيولى ، و ما يحقق وجوده بالفعل ، وتلك هى الصورة . و إذا لم يكن داخلا فى قوامه فهو إمّا من أجله يوجد السبب ، وتلك هى الغاية ، أو يكون له شأن فى وجوده دون أن يكون داخلا فى قوامه ، وتلك هى الفاعلية . وقد تعدّ هـــذه العلل خمسا ، على اعتبار أن العنصر من حيث هو هيولى عامة ، ومن حيث دخوله فى موجود معين هيولى خاصة ، وهذا تكرار فى الواقع (١) .

والعنصرية استعداد لقبول شىء كاستعداد اللوح للكتابة ، والخشب لأن يكون سريرا ، والآحاد لأن تكون عددا (٢) . وكل عنصر من حيث هو عنصر له القبول فقط ، وأما حصول الصورة فله من غيره (٣) . وانتقال العنصر من حال القوة قد يتم دون تركيب فيسمى موضوعا بالقياس إلى ما هو فيه ، أو بتركيب فيسمى أسطقسا ، وهو أصغر ما ينتهى إليه القاسم فى القسمة (٤) .

ويقال صورة لكل ما يصلح أن يفعل ، وبهذا المعنى تشمل الجواهر المفارقة . ويقال أيضا على كل ما تتقوّم به المــادة وتكمل ، فتنشأ عنها الحركات والأعراض المختلفة . وتقال أخيرا على نوع الشىء وفصله وجنسه (٥) . وبذا استوعب ابن سينا مختلف المعانى التى ذهب إليها أرسطو فى مدلول الصورة ، وجعلها تواجه نظريتى التغير والمعرفة ، بل وعالم اللامتغير .

والفاعل ما يفيد شيئا آخر وجودا ليس له من ذاته ، وليس بلازم أن يكون مؤثرا بالفعل بل قد يكون مفعوله معدوما ، ثم يعرض له ما يصير معه فاعلا (٦) . وقد يظن أن الشىء إنما يحتاج إلى العلة الفاعلة فى حدوثه ، فإن وجد استغنى عنها ، و إذن هى لمجرد الحدوث ولابد لها أن تسبق المعلول ، ولا داعى لأن تصاحبه . وهذا ظن باطل ، لأن الوجود بعد الحدوث إن كان بالذات فلا يحتاج إلى علة خارجة عنها ، و إن كان بغير الذات فإنه

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٥٨ .
(٢) « « ، ص ٢٧٨ — ٢٧٩ .
(٣) « « ، ص ٢٨١ .
(٤) « « ، ص ٢٨٠ .
(٥) « « ، ص ٢٨٢ .
(٦) « « ، ص ٢٥٩ .

لا يتحقق ولا يبقى إلا بالعلة التى أحدثته[١] . وفى حديث ابن سينا عن الفاعلية ما يؤذن بأنه يستمسك بالآلية ، ولو فى عالم الطبيعة على الأقل، ولكنه لا يلبث أن يردها إلى غائية مفرطة .

والغاية ما لأجله يكون الشيء، وقد تكون فى نفس الفاعل كالفرح بالغلبة، أو خارجة عنه كمن يفعل شيئا ليرضى به غيره. ومن الغايات التشبه بشيء آخر ، والمتشبّه به من حيث هو متشوق إليه غاية ، والتشبه نفسه غاية[٢] . والعلة الغائية مسببة لوجود العلل الأخرى ، وهى سابقة عليها فى الذهن والوجود ، فهى علة العلل[٣] . وإثباتا لهذا يستعرض ابن سينا العلل الأخرى علة علة ، محاولا ردها إلى الغائية[٤] . وفى هذا ما يبعده عن أرسطو الذى يرد العلل إلى الهيولى والصورة اللتين يتكون منهما الشيء ويعلم بهما ، والفاعل إنما يفعل على حسب صورته ، والغاية مرتسمة أيضا فى صورة المحرك يقصد إليها[٥] . وطبيعى أن يعتد ابن سينا بالغائية اعتدادا أوضح من فيلسوف اليونان ، لأن عالمه كله يخضع للمبدأ الأول غاية الغاية ، وهو أشبه ما يكون " بمملكة غايات " إن صح أن نستعمل هنا التعبير الكانتى. والقول بالغائية لا ينفى الاتفاق أو الصدفة .لأن هذه غاية خفية وغير محددة[٦] . ولا عبث فى الكون مطلقا ، بل كل ما فيه يسير حسب نظام ثابت، وتدبّر حكمة أزلية[٧] .

والعلل الحقيقية موجودة مع معلولها ، أما المتقدمة عليه فهى علل بالعرض . والعلل متناهية مهما تلاحقت، بحيث تنتهى إلى علة العلل التى هى علة فى ذاتها ، وليست معلولا لشيء آخر . والعلة الكاملة هى التى تعطى الوجود وتبقى عليه ، ويسمى هذا " إبداعا " ،

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٦١ — ٢٦٢ .

(٢) » » ، ص ٢٨٣ .

(٣) » » ، ص ٢٩٢ — ٢٩٣

(٤) » » ، ص ٢٩٤ — ٢٩٨ .

(٥) Aristote, *Met*, Δ, 88 ; *Phys*. II, 8, 199 a.

(٦) ابن سينا ، الإلهيات ، ج ٢ ، ص ٢٨٤ .

(٧) المصدر السابق ، ص ٢٨٩ — ٢٩٠ .

لأنه " أيس " بعد " ليس " مطلق[1] . وقد يطلق الإبداع على معان أخرى ، وأوضحها الخلق ابتداء من غير مادة سابقة ، وأسمى صوره ما لم يكن بعلة متوسطة ، وإنما يصدر عن العلة الأولى مباشرة[2] . وهنا تظهر ناحية يتميز بها ابن سينا ، وهي حرصه على دقة المصطلحات الفلسفية ، فيحدد معنى الإبداع ، ويلجأ إلى لفظين جديدين يحرص عليهما ويعتز بهما ، ويستعملهما للدلالة على الوجود والعدم ، وهما " الأيس والليس " . وقد استلفتا نظر الخليل بن أحمد اللغوى المشهور من قبل ، وهو ذو نزعة فلسفية معروفة[3] .

وتعتبر العلل الأربعة مبادئ للعلوم عامة ، وإن لم تتوفر فيها بنسبة واحدة . فهي على اختلافها من أسس العلم الطبيعي ، والعلل المادية والصورية دعامة العلم الرياضي ، وعلى الفاعلية والغائية يقوم العلم الإلهي[4] .

٧ — المبدأ الأول :

سبق لنا أن أشرنا إلى أن العلل متناهية ، تنتهي عند علة أولى هي علة العلل ومبدأ الكل ، وليست معلولة لشيء آخر . وتسمى العلة التامة ، لأن جميع الأشياء توجد من أجلها ، وهي لا توجد من أجل شيء[5] . فالمبدأ الأول واجب الوجود بذاته ، وما عداه ممكن يستمد الوجود منه ، هو مبدأ لأنه يصدر عنه كل شيء ، وأول لأنه سابق أزلا على كل وجود[6] . وهو تام الوجود ، لأنه واجب الوجود بذاته ، ولذاته ، وكل وجود فائض من وجوده[7] .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٦٥ — ٢٦٦ .

(٢) » » ، ص ٢٦٧ .

(٣) الفيروزابادى ، القاموس المحيط ، القاهرة ١٣٤٤ هـ ، ج ٢ ص ١٥٠ .

(٤) ابن سينا ، الإلهيات ، ج ٢ ، ص ٢٩٨ — ٣٠٠ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٣٢٧ — ٣٤١ .

(٦) » » ، ص ٣٤٢ — ٣٤٣ .

(٧) » » ، ص ٣٥٥ .

والمبدأ الأول واحد من جميع الوجوه، واحد فى ذاته ، واحد فى صفاته . فلا شريك له ، ولا ند ، ولا ضد . برئ من المادة وعلاقاتها ، فلا كم له ، ولا كيف ، ولا أين ، ولا متى . وإذن لا جنس له ، ولا فصل ، ولا نوع ، ولا حد ، ولا ماهية . ولا برهان عليه أيضا ، لأنه برهان نفسه ، وبرهان كل شيء سواه . ويمكن أن يقال إنه جوهر ، بل هو الجوهر الحق فى الواقع ، إذ لا يوجد فى موضوع بحال ، ولكن الأولى ألا يطلق عليه هذا اللفظ[1] .

وهو خير محض ، لأنه وجود تام ، والوجود خير دائما ، ومصدر الخيرات والكمالات كلها[2] . مبرأ من كل عيب ونقص ، فهو جمال وكمال وبهاء ، بل هو غاية فى كل ذلك ، ومصدر الكمال والبهاء فى كل شيء[3] . هو الحق المطلق الذى لا يرقى إليه أى شك ، والاعتقاد بوجوده جازم صادق[4] . يعشق ذاته التى هى مبدأ كل نظام ، فهو عاشق ومعشوق فى آن واحد ، إلا أن عشقه لا حركة فيه ولا انفعال[5] .

وأخيرا هو عقل محض يعقل ذاته ، فهو عاقل ومعقول ، وليس فى ذلك تعدد ألبتة لأنه ينصب على شيء واحد[6] . وهو فى عقله لذاته يعقل أنه مبدأ كل شيء ، فيعقل الموجودات جميعها على نحو كلى لا تشوبه شائبة التغير ولا يختلط بالزمن[7] . وكثرة المعقولات لا تؤدى إلى كثرة فى ذاته ، لأن تكثرها إنما يتم بعد انفصالها عنه[8] . يعقل الأسباب فيعقل مسبباتها ، وبذا يحيط علمه بكل شيء ، " لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض " [9] .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٣٤٤ — ٣٥٤ .

(٢) » » ، ص ٣٥٦ .

(٣) » » ، ص ٣٥٦ ، ٣٦٨ — ٣٦٩ .

(٤) » » ، ص ٣٥٦ .

(٥) » » ، ص ٣٦٣ .

(٦) » » ، ص ٣٥٧ .

(٧) » » ، ص ٣٥٩ .

(٨) » » ، ص ٣٥٩ ، ٣٦٠ — ٣٦٢ .

(٩) » » ، ص ٣٥٩ .

هذه هى فكرة الألوهية عند ابن سينا ، وتقوم على أساسين واضحين هما التوحيد والتنزيه ، فتلتقى دون نزاع مع العقيدة الإسلامية . وفيها عناصر أرسطية ظاهرة ، فالمبدأ الأول عند ابن سينا ، كالمحرك الأول عند أرسطو ، ليس جسميا بحال ، لأنه فعل دائم ، والمادة ليست إلا قوة . وهو أيضا عقل يعقل نفسه ، وهنا نجد لدى الفيلسوفين ألفاظا وعبارات تكاد تتكرر بنصها . إلا أن فيلسوف الإسلام لايلبث أن يبتعد عن فيلسوف اليونان، ليقترب من عقيدته على نحو ما صورها معاصروه ومن سبقوه من فلاسفة ومتكلمين. فيرى أن المبدأ الأول واجب الوجود بذاته ، وليست بنا حاجة إلى البرهنة على وجوده ، وبذا يسلم من برهان الحركة المضنى الذى عوّل عليه أرسطو فى الجزء الثامن من " السماع الطبيعى " ، وعاد إليه فى " ما بعد الطبيعة " . ويحاول على نحو ما صنع ثامسطيوس من قبل ، فى شرحه " لمقالة اللام " ، أن يبسط علم الله ويخرج به عن دائرة ذاته ، لأنه وهو يعقل ذاته ، يعقل عن طريقها كل شىء[1] . وهذا مالم يقصد إليه أرسطو الذى حرص على أن يعزل إلهه عن عالم التغير والمادة عزلا يكاد يكون تاما[2] . على أن هذا التأويل لايرضى المتكلمين ، وخاصة الغزالى الذى حمل على الفلاسفة حملة عنيفة ، لأنهم قصروا علم الله على الكليات ، وهو الذى يحيط بكل شىء . وكأنما كان ابن سينا يتوقع هذه الحملة ، لذا شاء أن يستخلص من العلم بالكليات علما بالجزئيات. ذلك لأن الأول يعلم الأسباب ، ويعلم ضرورة مايترتب عليها ، فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هى كلية[3] . ولكن هل يسمى هذا علما بالجزئيات حقيقة ؟

٨ ـــ الصدور :

لايقف ابن سينا عند المحرك الذى يحرك دون أن يتحرك ، ويقصد إلى إثبات أن الله علة فاعلة لا مجرد غاية وهدف ، فيقول بالصدور ليبين الصلة بين الله والعالم ، ويفسر الخلق والإبداع . وما دام واجب الوجود عقلا محضا ، فهو يعقل ذاته، ويعقل ضرورة

(١) عبد الرحمن بدوى ، أرسطو عند العرب ، ج ١ ، " من شرح ثامسطيوس لحرف اللام " ، ص ٢٠ .

(٢) Ross, *Aristotle*, London 1930, p. 183.

(٣) ابن سينا ، الإلهيات ، ج ٢ ، ص ٣٦٠ .

صدور الكل عنه ، فتعقله علة للوجود ، وأول موجود صدر عنه هو العقل الأول ، وهو ممكن بذاته ، واجب الوجود بغيره . ولا يمكن أن يصدر عنه إلا جوهر مفارق واحد، لأنه هو نفسه واحد من كل الجهات . وعند العقل الأول تبدأ الكثرة : فبتعقله لواجب الوجود يصدر عنه العقل الثانى ، وبتعقله لذاته من ناحية أنه واجب الوجود بغيره تفيض عنه نفس فلكية ، ومن ناحية أنه ممكن الوجود يفيض عنه الفلك الأقصى . وهكذا حتى نصل إلى العقل العاشر ، أو العقل الفعّال الذى يدبّر عالم الأرض . وتصدر عنه الهيولى الأولى وصورها المختلفة ، بما فيها النفوس البشرية ، ولذا سمى "واهب الصور"[1] .

وإنما كانت العقول عشرة تبعا لعدد الأفلاك، على حسب ما قرره بطليموس فى كتاب "المجسطى" . حقا إن أرسطو يصعد بها إلى نحو ٥٥ ، ولكن النظريات الفلكية التى جاءت بعده أدق وأضبط[2] . فهناك عشرة عقول ، منها تسعة لعالم السموات وواحد لعالم الأرض ، وإلى جانبها تسع نفوس فلكية . وهذه العقول تفسر الحركة والتغير ، كما تفسر الوجود والصلة بين الله والعالم . فهى مصدر حركة الأفلاك ، لأنها قوة غير متناهية . وإذا كان لكل فلك نفس خاصة به ، فإنما تستمد قوتها من عقل الفلك نفسه[3] . ونستطيع بهذا أن نفسر عبارات وردت على لسان المعلم الأول ، وفيها ما يؤذن بالتناقض، وهى " أن الفلك متحرك بطبعه " ، أو " أنه متحرك بالنفس" ، أو " أنه متحرك بقوة غير متناهية "[4] . وتحرك العقول والنفوس الفلكية بعامل الشوق والتشبه بالأسمى . وبما أنها كلها تعشق واجب الوجود ، فالحركة والتغير مردهما فى آخر الأمر إليه[5] .

والعالم مخلوق من عدم ، ولكنه قديم ، "كان الله وخلق "، لا أنه "كان ثم خلق" . لأن القول بحدوث العالم ، على نحو ما تصوره " أحداث المتفلسفة الإسلامية " ، يؤذن بطروء التغير على الله ، وهذا محال[6] . ويظهر أن ابن سينا يشير هنا إلى بعض معاصريه،

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤٠٢ — ٤٠٨ .

(٢) » » ، ص ٤٠٠

(٣) » » ، ص ٣٨٦ — ٣٩٤ .

(٤) » » ، ص ٣٩٢ .

(٥) » » ، ص ٣٩٣ .

(٦) » » ، ص ٣٧٦ — ٣٨٠ .

أمثال أبي القاسم الكرماني [1] ، وينعتهم " بالمعطلة" ، لأن قولهم بحدوث العالم يؤدى إلى تعطيل وجود واجب الوجود قبل أن يوجد العالم [2] . فالله علة فاعلة خلاقة ، خلقت العالم قبل الزمان ، وبقى متوقفا عليها إلى النهاية .

والقول بخلق العالم يلتقى مع تعاليم الإسلام ، بقدر ما يبتعد عن الأرسطية ، ولا سيما وهو على ذلك النحو من الصدور الذى يرجع إلى أصل أفلوطيني واضح . غير أن هذا الخلق يكاد يكون صوريا ، لأنه لايدع مجالا للحرية والاختيار ، ويخضع الخالق جل شأنه للضرورة ونظام الكون العام . وبذا لايرضى المعتزلة ولا الأشاعرة الذين يرون أن الله حر ، يخلق أو لا يخلق كما يشاء ، " إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون " . وابن سينا الحريص على التوحيد يغدق على العقول المفارقة صفات تكاد تختلط بها مع واجب الوجود ، وتنتهى إلى تعدد لم يرده . والواقع أن العقول العشرة نظرية متهافتة ، وهى فى أساسها فلكية طبيعية ، وازداد تهافتها باستخدامها فى الإلهيات . وقد انقضى الزمن الذى كانت تفسر فيه حركات الأفلاك تفسيرا غيبيا أسطوريا ، بعد أن اكتشف نيوتن قانون الجذب العام .

٩ — العناية :

فى الكون آيات عجيبة وحكم باهرة لا يمكن أن تصدر اتفاقا ، وإنما جاءت وليدة تدبير محكم ونظام دقيق ، وهذا ما نسميه العناية . ويراد بها علم الله الأزلى بنظام الخير والكمال ، وصدور العالم عنه وفق ذلك وعلى أكمل وجه ممكن [3] ، ولكن هل معنى هذا ألا سبيل للشر إلى هذا العالم ؟ استمسك بهذا قوم ، وأنكره آخرون .

ولا يجد ابن سينا بدا من التسليم بوجود الشر ، وكيف لا وهو يراه بعينه ، ويسمعه بأذنه . ويذهب إلى أن الشرور متنوعة : فمنها الأمراض والآلام ، ومنها الذنوب والمعاصى ،

---

(١) محمد ثابت الفندى ، الكتاب الذهبي للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٢٠٤ .

(٢) ابن سينا ، الإلهيات ، ج ٢ ، ص ٣٨٠ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٤١٤ — ٤١٥ .

ومنها القحط والجدب[1] . وكم يذكرنا هذا بتلك القسمة الثلاثية التي قال بها ليبنتز بعده بنحو سبعة قرون ، وتقوم على تقسيم الشرور إلى ثلاثة أقسام : طبيعية ، وأخلاقية ، وميتافزيقية[2] .

وإذا كان الشر موجودا ، فكيف نوفّق بينه وبين عناية الله وخيرية العالم ؟ هذا ما أجهد ابن سينا نفسه في توضيحه، ملاحظا أن هذه الشرور لا تتنافى مع العناية في شيء. ذلك لأنها طفيفة وجزئية ، فلا توجد إلا فيما تحت فلك القمر ، أما عالم السموات فخير كله ، ولا جدال في أن عالم الأرض أصغر بكثير من عالم السماء . على أن الشرور الأرضية نفسها محدودة ، فهي لا تصيب إلّا أشخاصا وفي أوقات معينة، في حين أن الأنواع محفوظة والفرد لا أهمية له بجانب النوع[3] . وهناك شرور ظاهرية ، أو إن شئت نسبية ، ليست شرا في ذاتها ، كالجهل بالفلسفة أو الهندسة يكون شرا بالنسبة لأناس، ولا ضير فيه على آخرين[4] ، وكالنار تكون شرا إن أحرقت الناسك الفقير ، وخيرا إن ساعدت على نضج الطعام[5] . وهناك شرور صغيرة توصل إلى خير محقق ، وتقي من شر أعظم ، وكثيرا ما تحدثوا عن أخف الضررين وأهون الشرين ، دون أن يتعارض هذا مع كمال الكون وصلاحه[6] . ووجود هذه الشرور لا يعني أنها غير مرادة، فإن الحكمة فيها واضحة والمصلحة منها ظاهرة، ولا غضاضة مطلقا من دخول الشر في القضاء الإلهي[7] . ولن يحول دخوله دون القول بخيرية العالم ، لأن أكثريته في جانب الخير ، وليس في الإمكان أبدع مما كان[8] .

---

(1) المصدر السابق ، ص ٤١٥ .

(2) Leibnitz, *Théodicée*, I partie, 21.

(3) ابن سينا ، الإلهيات ، ج ٢ ، ص ٤١٧ .

(4) المصدر السابق .

(5) « « ، ص ٤٢٠ .

(6) « « ، ص ٤١٨

(7) « « ، ص ٤٢١ .

(8) « « ، ص ٤٢٠ ؛ جميل صليبا ، الكتاب الذهبي ، ص ١٩٠ — ١٩٩ .

نستطيع إذن أن نعد ابن سينا بين المتفائلين، أمثال سقراط وأفلاطون والرواقيين من القدامى أو ليبنتز وڤولتير من المحدثين. وقد عاش فى جو لم تفقد فيه مشكلة الصلاح والأصلح كل ما كان لها من صدى ، بعد أن رددها المعتزلة فى حماس وقوة قبله بنحو قرن أو يزيد. واتصل بالغنوصية المزدكية والمانوية التى جعلت من الخير والشر مبدأين أساسيين لفلسفتها وعقيدتها . ومع هذا يأبى ابن سينا إلا أن يربط نظريته فى العناية بأرسطو والمشائية ، وكأنه ينحو فى ذلك منحى الاسكندر الأفروديسى الذى عزّ عليه أن تكون هذه النظرية من صنع الرواقيين وحدهم . حقا إن المعلم الأول حرص على أن يخضع الكون لشيء من النظام والغاية ، وردد أن الله والطبيعة لا يعملان شيئا عبثا ، ولكن فكرة الألوهية عنده لا تتسع لمعنى العناية .

ومهما يكن من أمر فابن سينا يردّ — كليبنتز — الخير والشر إلى الله ، ولا يرى فى صدور الشر عنه نقصا ، لأن ما هو شر فى ذاته خير بالنسبة لجملة العالم . ولكن أليس فى هذا تحديد لقدرة البارئ جل شأنه ؟ يظهر أن القائلين بنظرية الصدور فاتهم جميعا أن يضعوا القدرة الإلهية فى مكانها اللائق بها . ومن جهة أخرى ، أما كان فى الإمكان أن يخلق العالم ولا شرور فيه ؟ يضع ابن سينا هذا السؤال ، ولا يجد جوابا عليه إلا أن النظام الأكمل للكون يقتضى وجود هذه الشرور[1] .

(د) الإلهيات فى العالم العربى

سبق لنا أن عرضنا لأثر كتاب " الشفاء " فى العالم العربى ، وبيّنا أنه كان دعامة قوية من دعائم الفكر الإسلامى العلمى والفلسفى منذ القرن الخامس إلى القرن الرابع عشر للهجرة[2] . وإذا وقفنا عند " الإلهيات " خاصة ، وجدنا أنه كان من أشد أقسامه تأثيرا ، لأنه يدور حول مشاكل شغلت الأذهان وكانت أساس البحث فيما سمى بعلوم المعقول .

---

(1) ابن سينا ، الإلهيات ، ص ٤٢٢ .

(2) ابرهيم مدكور ، المدخل ، القاهرة ١٩٥٢ ، مقدمة ، ص (٢٨) .

ففى حياة ابن سينا كان تلاميذه يتذاكرونه ، وفى مقدمتهم الجوزجانى وبهمنيار ، وتابعهم فى ذلك تلاميذهم كاللوكرى والغيلانى من رجال القرن الخامس الهجرى ، والمرخسى والنيسابورى من رجال القرن السادس[1] . وهنا تتصل السلسلة بنصير الدين الطوسى الذى يعد تلميذا مخلصا لابن سينا ، وإن تأخر عنه بنحو قرنين ونصف،وقد وقف من "إلهياته" موقف الشارح والمدافع .

وإلى جانب هؤلاء نجد مفكرين عظيمين من مفكرى الإسلام فى القرن الخامس للهجرة تعاصرا وتلاقيا فى كثير فى اتجاهاتهما ، ونعنى بهما الغزالى والشهرستانى،قرآ "الإلهيات" وألما به إلماما دقيقا ، وأدركا ما فيه من مواطن الضعف . ويكاد الغزالى يركز حملته على الفلاسفة — فى شخص ابن سينا خاصة — حول البارئ وصفاته وصلته بمخلوقاته ،فلا يرتضى فكرة الألوهية على نحو ما صوروها ، وينكر نظرية الصدور وقدم العالم[2] . والشهرستانى ، حين يفصل القول فى حدوث العالم واستحالة قدمه،يحكى على لسان ابن سينا آراء استمد أغلبها من "الإلهيات"[3] . ويجئ ابن رشد فى القرن السادس،فيختم سلسلة كبار الفلاسفة الإسلاميين ، وفى "تفسيره لما بعد الطبيعة" يرجع لابن سينا رجوعه إلى المشائيين الآخرين ، ويعرض آراءه المختلفة[4] .

وفى العصور الأخيرة ، يمكننا أن نشير إلى النسفى والإيجى والتفتازانى الذين كانت مؤلفاتهم عمدة البحث النظرى،وقد أخذوا بدورهم عن "الإلهيات" ، وتأثروا به كثيرا . وإذا كانت الدراسات الكلامية هدف هؤلاء جميعا ، فلا غرابة فى أن يرجعوا إلى كتاب ابن سينا وهو فى صميم العلم الإلهى ، مؤيدين كانوا أو معارضين ، وفى فلسفتهم الدينية صدى واضح له .

---

(١) محمود الخضيرى ، الكتاب الذهبى ، ص ٥٣ — ٥٩ .

(٢) الغزالى ، تهافت الفلاسفة ، بيروت ١٩٢٧ ، ص ٢٣ — ٧٨ ، ٧٩ — ١٣٢ .

(٣) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، لندن ١٩٣٤ ، ص ٢٥ — ٢٩ ، ٣٣ — ٣٥ ، ٢٢٤ — ٢٢٥ .

(٤) ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، ج ٣ ، ص ١٤٩٨ .

(هـ) الإلهيـات فى العالم اللاتينى[1]

لم يقف أثر هذا الكتاب عند الشرق ، بل امتد إلى الغرب ، وكان فى مقدمة أجزاء " الشفاء " التى عنى الغربيون بترجمتها . وقد عرضنا من قبل لهذه الترجمة ، وأشرنا إلى أن طليطلة كانت مقرها الأول ، وأنها بدأت فى تاريخ مبكر ، فى الربع الأخير من القرن الثانى عشر . وعُوّل فيها على الأسبانية الدارجة، القشتالية، فكان يترجم من العربية إليها، ومنها إلى اللاتينية تحت إشراف جند سالينوس ورعايته[2] .

وما إن ترجم كتاب " الإلهيـات " ، أو " الميتافزيق " كما كانوا يسمونه ، إلى اللاتينية حتى اخذ فى نسخه والمسارعة إلى اقتنائه، وانتشر فى الأوساط الثقافية الأوروبية المختلفة ، كمونبليه ، وباريس ، وأكسفورد ، وكولونى . وعنى مفكرو الغرب بدرسه وتفهمه ، لأنه يشرح أرسطو ويكمّله ، وينقّحه خاصة من الناحية الدينية، ويلتق مع آراء ألفوها من قبل لدى القديس أوغسطين ، ويواجه مشاكل كانوا يبحثون عن حلها . ونستطيع أن نقول إن فلسفة ابن سينا مثلت فى الغرب بجزءين من أجزاء " الشفـاء " ، هما " كتاب النفس " و " الإلهيـات " ، وقد وصلا فى القرن الثالث عشر إلى منزلة لم يسم إليها أى جزء آخر، بل ولا أى كتاب فلسفى عربى .

وكان أثر " الإلهيـات " عميقا إلى حد أنه كان كثير الورود على الأقلام، واستخدمت بكثرة بعض تعبيراته وتعاريفه . ووضعت كتب اعتمد فيهـا على كثير من نصوصه ، ومن أخصها " De fluxu entis " ، ذلك الكتاب المنحول الذى يأخذ عن ابن سينـا دون أن يصرح دائما باسمه[3] . وأثار كتاب " الإلهيـات " حركة فكرية اشتد فيهـا الأخذ والرد وهى ما سميت بالأوغسطينية السينوية أو مذهب ابن سينـا اللاتينى[4] .

---

(١) عوّلنا فى هذا على بحث مستفيض للأب قنواتى لم يتسع له المجال هنا ، وعنوانه :
L'Influence de la Métaphysique d'Avicenne dans l'Occident latin. ، وسينشر قريبا .

(٢) ابرهيم مدكور ، المدخل ، مقدمة ، ص (٣١) — (٣٢) .

(٣) **Edité par R. de Vaux dans,** *Notes et textes sur l'avicennisme latin*

(٤) **R. de Vaux,** *l'avicennisme latin,* **Paris 1934.**

وتأثر به مؤيدوه ومعارضوه على السواء ، ويكفى أن نشير إلى مثلين اثنين : روجر بيكون ، والقديس توماس الأكوينى .

فأما الأول فمن أعرف مفكرى القرن الثالث عشر بحياة ابن سينا ومؤلفاته ، وكان معجبا به الإعجاب كله إلى حد أنه كان يعدّه خير شارح لأرسطو والممثل الحق للفكر العربى[1] . وراقه من " الإلهيات " أنه يقول بالبعث والسعادة الأخروية ، ويسلم بالملائكة . وشاء أن يطلق على البابا لقب " خليفة الله فى أرضه "[2] ، على نحو ما صورت المقالة العاشرة من " الإلهيات " الخليفة فى الإسلام[3] .

وأما الثانى فيظهر أنه كان سينويا فى البداية ، ثم تحوّل إلى معارض فيما بعد ، ونقد القديس أوغسطين لا لشيء إلّا لأن فى آرائه شبها وصلة بالآراء السينوية[4] . ومع هذا كان يتحدث عن ابن سينا دائما باحترام وتقدير ، فلم يقل عنه قط ما قال عن ابن رشد من أنه كان مشوها للحقائق . وأخذ عنه أشياء مختلفة ، بنصها أو بشيء من التعديل ، كالقول بالصور الجسمية ، وقسمة الشرور إلى أنواع ثلاثة ، وأن الله لا جنس له ، وأن وجوده وذاته شيء واحد ، وأنه واجب الوجود بذاته . ويكاد يدور نقده حول المسائل التى تتعارض مع التعاليم الدينية ، كالعلم الإلهى وقصره على الكليات ، ونظرية الصدور وتعارضها مع قدرة الله وحرية الفرد . وهنا يلتقى القديس توماس فى الغرب بحجة الإسلام الغزالى فى الشرق ، ويردد اعتراضات شبيهة بما ورد فى " تهافت الفلاسفة " .

وما إن جاء القرن الرابع عشر حتى بدأ المذهب الرشدى يطغى على المذهب السينوى ، ولكن لم يخفت صوت ابن سينا على كل حال ، وبقى يردد فى هذا القرن والقرنين التاليين . وقد قيل باتصال تاريخى ، أو فكرى على الأقل ، بين بعض النظريات السينوية ونظريات لديكارت وبسكال . ومنذ القرن الماضى عنى أتباع القديس توماس بالبحث عن مصادر

---

(1) R. de Vaux *Notes et textes* p. 68.

(2) " " " op. cit.

(3) ابن سينا ، الإلهيات ، ج ٢ ، ص ٤٥١ — ٤٥٤ .

(4) E. Gilson, *Pourquoi St. Thomas a critiqué St. Augustin*, Archives, tome I, Paris 1926.

تفكيره لدى ابن سينا ، إلى جانب عناية المستشرقين بالفيلسوف الإسلامى . وكان العيد الألفى لذكراه فرصة مواتية لإثارة مشاكل ودراسات مختلفة حوله فى الغرب لا تقل عما أثير فى الشرق ، وكان " للإلهيات " من تلك الدراسات حظ أوفر .

*
* *

فى كل هذا ما يشهد بأن " الإلهيات " كتاب ذو غاية وأثر وتاريخ . فأما غايته فهى التوفيق بين الفلسفة والدين ، ولتحقيق ذلك وضع ابن سينا مبادئ لم يبتكرها جميعا ، ولكنه عرف كيف ينسّقها ويلائم بينها ، بحيث أضحت فى ثوبها الجديد من صنعه وتأليفه . وقدّر لها أن تبقى دعائم للفلسفة الإلهية عدة قرون .

وأما أثره فيرجع إلى أنه كتب بلغة عصره وروحه ، فصادف هوى وسدّ حاجة ، ونفذ إلى المدارس المختلفة المؤيدة والمعارضة . ففى الشرق نجد الغزالى يأخذ عنه فى الوقت الذى يحمل عليه حملة قاسية، وفى الغرب لم تمنع معارضة القديس توماس له من أن يتأثر به. ولم يقف أثره عند المدارس الإسلامية والمسيحية ، بل امتد إلى المدارس اليهودية ، وكان بعض مفكرى اليهود فى القرون الوسطى منه بمثابة التلاميذ والأتباع .

وأما تاريخه فيصعد إلى أثينا فى أوجها الفكرى ، ويمر بالاسكندرية ، وينتهى إلى بغداد . ثم ينتقل إلى طليطلة ، ومنها إلى باريس وأكسفورد ، وله أصداء فى التفكير المعاصر . يصدر عن " ميتا فزيق " أرسطو أولا ، ولكنه يعدّلها وينقّحها فى ضوء ما جاء به الشراح المتأخرون ، وما أملته عليه بيئته وعقيدته . واستطاع بهذا أن يتآخى مع فلسفات دينية مختلفة شرقية وغربية . قد يكون فى اقترانه بأرسطو ما ساعد على ذيوعه وامتداد أثره ، ولكنه استطاع بنفسه أن يبعث فى الغرب إبان القرن الثالث عشر مذهبا سينويا اقترب من أوغسطين وأفلاطون بقدر ما ابتعد عن أرسطو والمشائية . ولا يزال الباحثون يكشفون فيه عن نواح تربطه بمثل ديكارت ، أو تقربه من مثل برجسون ، ويأبى مفكرو القوقاز اليوم إلا أن يعقدوا نسبا بينه وبين المادية الجدلية .

*
* *

ونحن على يقين من أن نشر كتاب " الإلهيات " سيغذى هذه الدراسات المتصلة . وقد عكف على تحقيقه أربعة من أصدقاء ابن سينا ودارسيه ، وهم الأب جورج شحاته

قنواتى ، والأساتذة محمد يوسف موسى ، وسليمان دنيا ، وسعيد زايد . وقد قضوا فى ذلك عدة سنوات ، وعولوا على طائفة مختارة من المخطوطات . وكم كانوا يودون أن يكون بين أيديهم نص محقق لترجمة "الإلهيات" اللاتينية ، ولكن أبطأ الزمن بعض الشيء بالآنسة دالفرنى التى اضطلعت بذلك . ولم يسعهم إلا أن يلجئوا لنسخة من تلك النسخ المأخوذة عن طبعة البندقية H ، التى عوّل عليها الأستاذ محمود الخضيرى فيما عرض من فهرس للمصطلحات [1] . وإنى إذ أقدم ثمرة مجهودهم الطويل ، أحرص على أن أسجل لهم خالص الشكر والتقدير .

ابراهيم مدكور

[1] *Avicenna Metaphysica*, N. Y. 1948.

المخطوطات التى قام عليها التحقيق

(١) الشفاء طبعة طهران ، ورمزه ط

(٢) هامش طبعة طهران ، » طا

(٣) بخيت (الأزهر) ٣٣١ ورمزه ب

(٤) بخيت (هامش) » بخ

(٥) دار الكتب المصرية ١٤٤ » ج

(٦) » » » ٨٩٤ » د

(٧) » » » ٨٢٦ » ص

(٨) المتحف البريطانى ٧٥٠٠ » م

وجميع المخطوطات قد وصفت عند تحقيق مدخل الشفاء لابن سينا ، عدا مخطوط (ج) ومخطوط (ص) ، وها هو وصفهما :

فأما ج فهو : ١٤٤ حكمة

٢٠ × ١١ سم

المكتوب ١٢½ × ٥½ سم

خط فارسى جيد منقط غير مضبوط

١٧ سطرا بالصفحة

هوامش فى كثير من الصفحات

حلية مذهبة ومنقوشة فى أول صفحة ، وتحتها البسملة بالحبر الأحمر .
ونص الصفحة الأولى محلى بالذهب والنقوش ، ومجدول بالذهب .

وأوله : الفن الثالث عشر من كتاب الشفاء تصنيف الشيخ الرئيس ، المقالة الأولى ، فصل فى ابتداء طلب موضوع العلم "الفلسفة الأولى" لتتبين إنيته فى العلوم وإذ ....

وآخره :

.....الحكمة النظرية فقد سعد، ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية فيكاد أن يصير ربا إنسانياً ، أو كاد أن تحل عبادته بعد الله ، وكاد أن يفوض إليه أمور عباد الله ، وهو سلطان العالم الأرضى وخليفة الله فيه .

تم بحث الالهى من كتاب الشفاء
والحمد لله
رب العالمين
كاتبه العبد الضعيف الجانى ابن
شمس الدين عماد الدين محمود
الكرمانى
فى سنة ٦٨٤

وأما ص فهو ٨٢٦ فلسفة

٢١½ × ١٢ سم حجم الكتاب

١٤ × ٥½ سم = المساحة المكتوبة

١٥٧ ورقة

خط نسخي جميل منقط غير مضبوط

٢١ سطراً بالصفحة

هوامش عديدة بخط فارسى (فى بعض الصفحات) .

أرقام الفصول مكتوبة بالحبر الأحمر .

أوله : الفن الثالث عشر من كتاب الشفاء عشر مقولات

المقالة الأولى فصل فى ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى ، لتتبين إنيته فى العلوم إذ ....

وآخره : ... فقـد سعِد ، ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية كاد أن يصير بها ربا إنسانيا ، وكاد أن تحل عبادته بعد الله تعالى وهو السلطان العالم فى الأرض وخليفة الله فيه

تم بالخير وقع الفراغ من مشقة كتابته

يوم الأربعاء خامس عشر من شهر

شوال سـنة اربع وثمانين وألف

هجرية على يد الفقير الحقير صفر الكرمانى

اللهم اغفر ذنوبه بحق محمد وآله

وأولاده أجمعين .